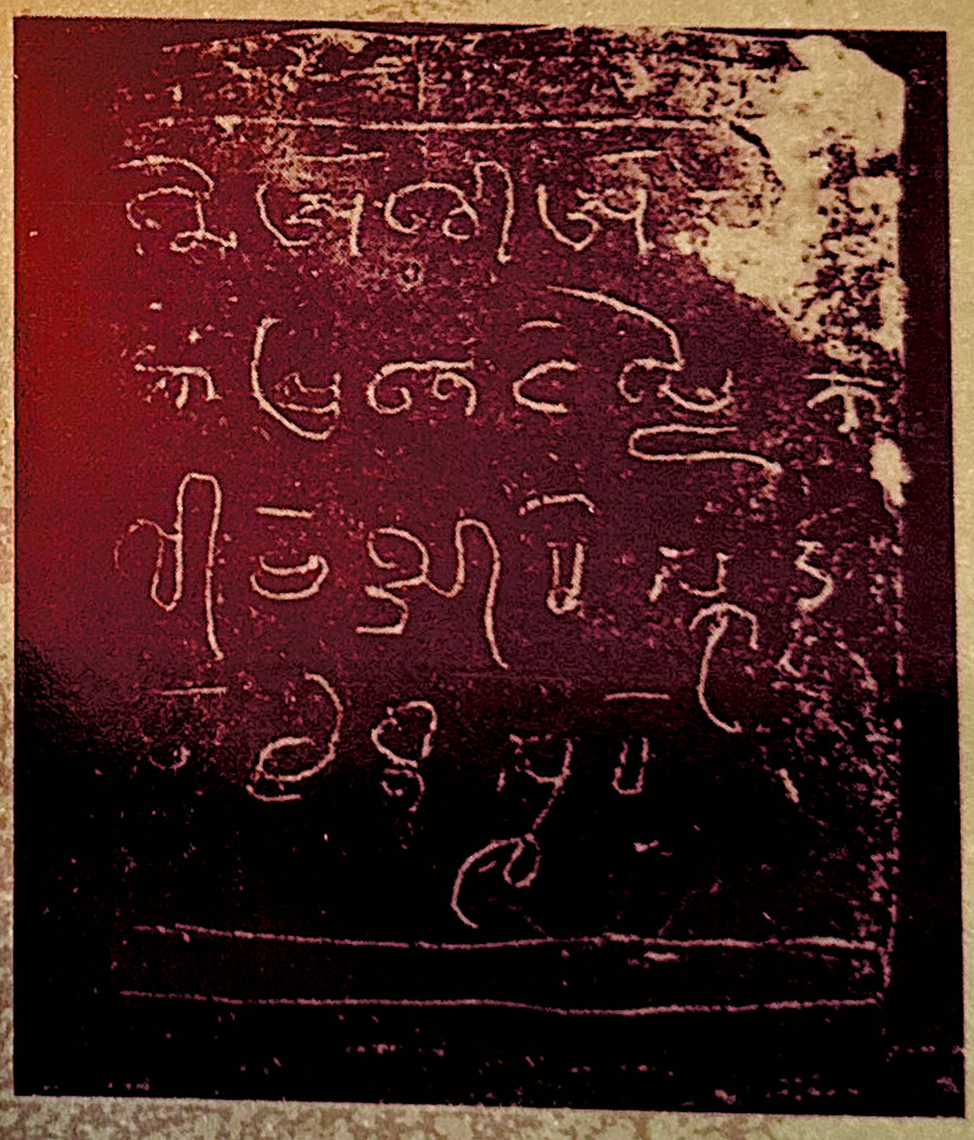
PREMIER SYMPOSIUM FRANCO~THAI

LA THAILANDE DES DEBUTS DE SON HISTOIRE JUSQU' AU XV^{e} SIECLE



18~24 JUILLET 1988
UNIVERSITE SILPAKORN

THAIL.
E. ARCH.
S 585T

PREMIER SYMPOSIUM FRANCO~THAI

LA THAILANDE DES DEBUTS DE SON HISTOIRE JUSQU' AU XV^{e} SIECLE

PPN 114712573

18~24 JUILLET 1988
UNIVERSITE SILPAKORN

MAISON DE L'ASIE
9218051906

Sommaire

AVANT - PROPOS
Jean Boisselier et Claude Jacques

SI THEP ET SON ORIGINALITE
Jean Boisselier 4

AUTOUR DE L'ICONOGRAPHIE DE PHIMAI
Bruno Dagens 17

LES KHMERS EN THAILANDE : CE QUE NOUS DISENT LES INSCRIPTIONS
Claude Jacques 38

LES ORIGINES DU THERAVADA DE LA PENINSULE
François Bizot 45

L'ARCHITECTURE PRE-ANGKORIENNE EN THAILANDE ET AU LAOS
Albert Le Bonheur 58

LES CIRCONSTANCES DE L'INTRODUCTION DE L'ALPHABET *THAM LANNA*
Michel Ferlus 101

L'INSCRIPTION RUPESTRE DE NANG AN (LOUANG PHRABANG)
Michel Ferlus 110

THE DEVELOPMENT OF WATER MANAGEMENT TECHNIQUES IN NORTHEAST THAILAND BEFORE 1500 A.D.
Elizabeth H. Moore 115

FOU - NAN
W.J. Van Liere 137

LES MONUMENTS DE SUKHOTHAI
Pierre Pichard 151

PROBLEMES D'ARCHEOLOGIE EN THAILANDE DU NORD : L'EXEMPLE D'OB LUANG (PROVINCE DE CHIANG MAI)
Marielle Santoni 158

LES ORIGINES DU THERAVADA DE LA PENINSULE

par François BIZOT

On n'a jamais expliqué de manière satisfaisante pourquoi les traditions locales des pays de la Péninsule indochinoise différaient du bouddhisme qu'on y enseigne officiellement. L'abondante littérature vernaculaire en khmer, en lao, en yuan, en thaï, les rites, les pratiques, les croyances, tout atteste jusqu'à une date récente des traditions bouddhiques où se conjuguent tantrisme et initiations brâhmaniques. Partons d'un exemple de cette composition hybride: les *nikaya* ("orders", "écoles") locaux qui n'ont plus aucune représentation officielle. Leurs membres (=*bhikkhu*) coexistent avec différentes classes de religieux non-*bhikkhu*[1]. Ceci s'oppose à l'orthodoxie des *nikaya* officiels, tous affiliés aujourd'hui au Mahavihara cinghalais: ils comprennent exclusivement des *bhikkhu* et des futurs *bhikkhu* (= *samanera*) et revendiquent une pureté excluant tout compromis avec les autres cultes. On a émis l'hypothèse que le Mahavihara, introduit au début du second millénaire, avait été contaminé par les religions brâhmaniques ou mahayaniques du premier. Cette hypothèse ne semble pas acceptable. Le Mahavihara ne s'est véritablement implanté et étendu en Asie du Sud-Est que lorsqu'il a pu s'y maintenir intact, c'est-à-dire beaucoup plus tard, à partir du XIX^{e} siècle seulement. Le Sinhalapakkha (ou "branche cinghalaise"), le représenta et transmis ses idées dès le XII^{e} siècle en Birmanie et dès le XV^{e} au Siam, mais ne lui fut pas affilié comme on l'a généralement cru.

Qu'est-ce qui a pu conduire à cette erreur? On n'avait pas vu qu'à l'origine des deux courants — le courant traditionnel et celui du Mahavihara — se trouvaient, en fait, deux *nikaya*, et ceci parce qu'on avait une mauvaise définition du *"nikaya"*: les spécialistes y voyaient des "sectes", au sens où l'on entend ce mot en Occident, c'est-à-dire des écoles de doctrine, sans prendre garde que le véritable critère était la discipline (La Vallée Poussin 1930:32). Nous allons voir, en effet, que les points de désaccord pour lesquels se séparent les *nikaya* ne sont pas doctrinaux, qu'ils portent, en fait, sur les réglements liturgiques et disciplinaires. Pour mieux comprendre cette particularité, nous aurons recours à deux notions: celle de "souche" (k. *ris'*, gal', t. *rak*, tan$_2$ *trahkul* "racine") et celle de "lignée d'étude" (k. *rien gambhir*, *rien sut*, *rien atth*, t. *sayakar siksa*, *kar rien*, *rien pali*, "étude des textes, des formules, des commentaires").

Les *nikaya* du Theravada ont tous un noyau central commun, le canon pali ou Tri-pitaka, en trois parties: le Vinaya (règles disciplinaires), le Sutra (discours sur l'enseignement), l'Abhidharma (classifications des choses). Ils se différencient seulement dans leur périphérie, par la création d'espaces particuliers extra-canoniques. Ces espaces sont des suppléments au canon, mais ils restent dans la droite ligne de son orthodoxie: les moines qui les ont élaborés dans les monastères ont toujours

[1] Comme les *samanera*, mais aussi les Tapas (Thaïlande), les Yathe (Birmanie), etc.

soigneusement évité de provoquer un *sanghabheda* ("division du sangha"). Ils ont par conséquent laissé intacts les réglements canoniques. En revanche, ils ont abondamment développé les .questions de discipline ou de doctrine que le canon ne traite pas, définissant à partir de là des positions divergentes, extra-canoniques.

Il faut savoir que le cannon ne fut probablement nulle part utilisé et connu dans son intégralité. Par Vinaya, Sutra, Abhidharma, les moines ont surtout désigné les manuels contenant, d'une part un choix de formules et de prescriptions extraites du canon et données en pali pour être mémorisées, d'autre part les règles de pratique bouddhique, fixant les modalités d'application (canoniques ou extra-canoniques) de ces formules et de ces prescriptions, données en langue locale. Les collections complètes du Tripitaka furent sans doute assez rares. D'ailleurs, la plupart des moines étaient de médiocres palisants et n'auraient guère pu accéder directement aux textes. Seuls les maîtres du Mahavihara s'attachèrent à asseoir leur orthodoxie sur la connaissance du canon et dispensèrent un enseignement du pali à cet effet.

Un *nikaya* se renouvelle par des ordinations qui transmettent l'orthodoxie de son chapitre fondateur. L'orthodoxie est toujours tripartie: le cannon, la "souche", la "lignée d'étude". Le cannon est fixe. La souche est l'ensemble des dispositions extra-canoniques particulières dans lequel les fidèles d'un *nikaya* reconnaissent leur appartenance. La non-observance d'une seule de ces dispositions annule l'ordination reçue: ces dispositions sont des facteurs de validité. Tout désaccord à leur sujet est rédhibitoire. Il remet l'ordination en cause, provoque un schisme (nikaya-*bheda)* et entraîne la naissance d'un nouveau *nikaya.* En effet,la souche est déterminée par les questions de règles disciplinaires, de rituel et de liturgie relatives à la célébration de l'ordination. D'autres facteurs sont pris aussi en considération, comme la préparation de l'impétrant: le cannon stipule que l'ordination doit être octroyée seulement à celui qui possède les vêtements appropriés (Vin I 90). Bref, la souche est, à l'origine de chaque *nikaya*, la base du rituel identificateur qui déborde le strict cadre de l'ordination.

En revanche, la lignée d'étude est constituée par les autres dispositions extra-canoniques sur lesquelles un désaccord est possible sans annuler l'ordination. Le *nikaya* se scinde et donne alors naissance à une nouvelle branche ou sub-*nikaya*, appelé parfois *gana* ou *pakkha*, quoiqu'il n'existe aucune terminologie bouddhique permettant de clairement spécifier ces sous-groupes. Les sub-*nikaya* conservent ainsi la même souche, mais l'orthodoxie du chapitre fondateur n'est plus transmise dans sa totalité, puisqu'il y a rupture dans la continuité de la lignée d'étude. A celle-ci ne ressortit toutefois aucun signe d'appartenance, mais les autres questions étrangères au rite et qui font l'objet d'un apprentissage ultérieur, comme l'interprétation de la doctrine ou les techniques de salut. Cela explique pourquoi les désaccords sur la doctrine ne sont pas susceptibles d'annuler la validité d'une ordination et pourquoi on ne les trouve à l'origine d'aucun *nikaya*.

Il y a deux niveaux de division: les *nikaya* et les sub-*nikaya*. Les moines de chaque *nikaya* estiment que leur ordination est la seule valide et, par conséquent, que ceux qui la mettent en cause (par un désaccord portant sur la souche) devienment de faux moines avec lesquels il est interdit de se mélanger pour opérer

les actes formels de la communauté (*sanghakamma*). D'où la nécessité d'un schisme, et ceci en dépit du fait qu'ils continuent de partager avec eux un ou plusieurs facteurs de validité. Ce dénominateur commun n'atténue pas leur désunion, mais témoigne seulement d'un stade antérieur, plus ou moins lointain. Il restitue une chaîne de formation et un ordre historique qui permettent de déceller ce qu'on peut appeler une "affiliation" ou "famille de *nikaya*". En revanche, les moines appartenant à différents sub-*nikaya* issus du même *nikaya* se reconnaissent mutuellement et peuvent célébrer ensemble les *sanghakamma*.

Nous disposons maintenant des outils conceptuels nécessaires pour voir en quoi les *nikaya* non-mahaviharavasin de la Péninsule different de ceux affiliés au Mahavihara. La souche de ces derniers est définie par les exégèses de Buddhaghosa et de ses successeurs cinghalais, birmans et siamois, lesquelles s'appuient sur le cannon pali, mais aussi sur des interprétations, des explications et des prises de positions extra-canoniques souvent éloignées du contenu primitif. C'est avec une exactitude et une richesse comparables qu'est définie celle des *nikaya* non-mahaviharavasin, mais dans des ouvrages toujours en langue vernaculaire, anonymes et sans date. Contrairement aux maîtres prestigieux du Mahavihara, les commentateurs de la Péninsule s'effacèrent invariablement devant la tradition sans laisser ni noms, ni dates. Cette particularité, ajoutée à l'absence du pali, explique, en partie, que leurs ouvrages n'aient pas retenu l'attention du monde savant. En tout état de cause, on a cependant des descriptions et des définitions claires qui montrent des affiliations de *nikaya* distinctes.

Il n'est pas aisé de mettre tout ce qui les oppose en évidence. Cela demande une bonne connaissance de l'une et de l'autre et les recherches commencent seulement. A côté de leurs lignées d'étude qui sont bien entendu différentes—mais nous avons dit que cela n'était pas un critère distinctif au niveau du nikaya—, leurs partisans se sont affrontés sur des nombreux facteurs de validité relatifs notamment aux écritures pour transcrire le pali, à la prononciation du pali, aux différents statuts du *samanera* (= ascètes non-*bhikkhu*), aux prières quotidiennes (= *ajja*), au bornage rituel des temples (= *sima*), à la composition du chapitre pour opérer une *upasampada*, à l'habillement, etc. Nous allons, à titre d'exemple, donner la position des *nikaya* du Mahavihara et des *nikaya* non-mahaviharavasin sur quelques uns de ces points relatifs aux formules de l'ordination et au vêtement: 1) les rédactions de la *pabbajja*, 2) l'énoncé de la prise de refuge, 3) l'ajustement du costume, 4) la composition du costume, 5) la confection du costume.

1. Les rédactions de la pubbajja

A partir d'une certaine époque, difficile à déteminer, mais probablement postérieure à la propagation du bouddhisme sous Asoka, les moines ont développé des distinctions concernant tout particulièrement la première partie de l'ordination: la *pabbajja*. La *pabbajja* est l'admission des religieux qui ne sont pas membres du sangha, c'est-à-dire de tous les religieux non-*bhikkhu* et en particulier des *samanera*. Elle consiste à prononcer les formules de la prise de refuge et à s'engager à observer un certain nombre de règles, pouvant aller de cinq à dix.

a) Les *nikaya* mahaviharavasin.

Deux rédactions ont cours aujourd'hui. Celle qui commence par: *esaham* (Thaïlande, Cambodge, Laos);

celle qui commence par: *sakalavatta* (Birmanie). La première a été composée à Bangkok au XIX^{e} siècle par le Vénérable Samdec Sa,Patriarche du Dhammayutikanikaya, pour remplacer l'ancienne (*okasa*, cf. b) à la suite de la fondation de l'ordre réformé. Elle est caractérisée par la stance suivante:

> ***esaham bhante sucirapa-rinibbutampi tam bhagavantam saranam gacchami dhammañca bhikkhusanghañca labhey-yaham bhante tassa bhagavato dhammavinayepabbajjam-labheyamupasamhadam***

En outre, cette rédaction comporte une formulation des dix *sikkhapada* abrégée par rapport à la coutume:

> ***panatipata veramani (au lieu de: panatipata veramani sikkha-padam samadiyami)***

La rédaction *sakalavatta* a été composée à la fin du XIX^{e} siècle en Birmanie, pour remplacer également les anciennes formules *okasa*, et imposée au Sudhammanikaya réformé, puis au Swegyinnikaya et au Dvaranikaya, tous deux fondés dans la seconde moitié du XIX^{e} siècle. Elle est caractérisée par la stance suivante:

> ***sakalavattadukkhanissarananib-banassa sacchikarantthaya imam kasavam gahetvapab-bajetha mam bhante anukam-pam upadaya***

L'énoncé des dix *sikkhapada* n'est prononcé (sans abréviation) que dans le Sudhammanikaya.

b) Les nikaya non-mahaviharavasin.

Ils en enseignent une autre qui commence par: okasa. Cette rédaction fait partie du fond traditionnel de la Péninsule. Elle fut cependant adoptée par les trois *nikaya* du Mahavihara à Ceylan, le Syamanikaya fondé en 1753 par une mission siamoise, l'Amara-puranikaya et le Ramañññanikaya, fondés respectivement en 1820 et en 1864 en Birmanie. Les formules de l'ancienne *pabbajja* de Ceylan sont aujourd'hui perdues. La rédaction *okasa* est caractérisée par la stance suivante:

> ***okasa vandami bhante subbam aparadham khamatha me bhante maya katam puññam samina anumoditabbam samina katam puññam databbam sadhu sadhu anumodami***

Dans cette rédaction, l'énoncé de chaque *sikkhapada* comporte la formule suivante:

> ***panatipata veramani sikkha-padam samadiyami***

2. L'énoncé de la prise de refuge

Les formules de la prise de refuge sont fixées dans le canon: *buddham saranam gacchami, dhammam saranam gacchami, sangham saranam gacchami* (Vin I 22, 69, 82). Elles sont le point crucial de l'ordination. Leur phonétique requiert la plus grande attention.

a) Les *nikaya* mahaviharavasin.

Celle-ci est fixée depuis le V^{e} siècle par Buddhaghosa dans la Samantapasadika (969,20-29).

> «Pour [procéder à] la *pabbajja*, le maître et l'élève doivent prononcer les [formules des] trois refuges sans rien omettre dans l'exécution des points d'articulation et [des positions] de l'organe actif (= la langue) relativement aux syllabes *bu, dha*, etc. Si le maître peut [le] dire [mais que] l'élève ne peut pas, ou que l'élève peut [mais que] le maître ne peut pas, ou que les deux ne peuvent pas, [la *pabbajja*] n'est pas correcte. Si les deux [le]

peuvent, la *pabbajja* est correcte. Et ces [trois refuges] doivent être donnés par "celui qui donne" en une seule unité avec des finales nasalisées, comme ceci: *buddham saranam gacchami*. Ou ils doivent être donnés de façon séparée et [avec des finales] en m, comme ceci: *buddham saranam gacchami.*

L'orthodoxie du Mahavihara se fonde sur ce passage de la Sp. Elle accepte deux prononciations réglementaires: ou bien les consonnes finales sont dites avec une nasalisation continue lml (*anunasikanta*, ou: *niggahitanta*) et les mots liés (*ekasambandha*); ou bien elles sont dites avec une nasalisation momentanée, la lettre *m (makaranta)* et les mots séparés *(vicchinditva)*. Le texte est parfaitement clair: il n'était pas question de dire successivement les deux. L'un ou l'autre pouvait être imposé dans tel monastère ou encore laissé au choix du postulant.

Les sous-commentaires pali de la Sp confirment la pérennité des vues de Buddhaghosa: un seul énoncé au choix, avec une tendance pour la finale nasalisée en lml, comme ceci:

buddham saranam gacchami / dhammam saranam gacchami / sangham saranam gacchami / dutiyampi buddham... / dutiyampi dhammam... / dutiyampi sangham... / tatiyampi buddham... / tatiyampi dhammam... / tatiyampi sangham... /

Cette pronociation domine maintenant, depuis la seconde moitié du XX^{c} siècle, dans tout la Péninsule: Birmanie, Thaïlande, Laos, Cambodge, en raison de la place prépondérante prise dans les institutions par le Mahavihara.

b) Les *nikaya* non-mahaviharavasin.

En revanche, la prononciation traditionnelle du refuge ne s'accorde pas avec les prescriptions de Buddhaghosa. Elle donne lieux à deux énoncés successifs et non pas un seul. Le premier en rimes *makaranta* avec les mots separés, le second en rimes *niggahitanta* avec les mots liés. Chaque mot est d'abord repris séparément avec la finale nasalisée en lml, comme ceci :

buddham / saranam / gacchami / dhammam / saranam / gacchami / sangham / saranam / gacchami / dutiyampi / buddham / saranam / gacchami / dutiyampi / dhammam / saranam / gacchami / dutiyampi / sangham / saranam / gacchami / tatiyampi / buddham / saranam / gacchami / tatiyampi / dhammam / saranam / gacchami / tatiyampi / sangham / saranam / gacchami

Chaque stance est ensuite reprise séparément avec la finale nasalisée en lml, comme ceci:

buddham saranam gaccha mi/ dhammam saranam gacchami/ sangham saranam gacchami / dutiyampi / buddham saranam gacchami/ dutiyampi dhammam saranam gacchami / dutiyampi sangham saranam gacchami/ tatiyampi buddham saranam gacchami/ tatiyampi dhammamm saranam gacchami/ tatiyampi sangham saranam gacchami/

3. L'ajustement du costume

Dans le canon, le moine est souvent décrit en train d'arranger son vêtement sur une seule épaule (ajustement biais), notamment lorsqu'il se prépare à rencontrer le Bouddha. On peut penser

qu'il pouvait aussi se couvrir les deux épaules (ajustement droit), pour se protéger du froid par exemple. Mais l'unique règle précise stipule que l'*uttarasanga* doit être passé sur une seule épaule au cours des rites d'ordination (Vin I: 22). Cela montre que ce qui importait au fond était l'ajustement au moment où la communauté se réunissait pour opérer l'*upasampadakamma*, ou tout autre acte ecclésiastique formel. En dehors de ces circonstances, les techniques précises du drapé relevaient d'usages non-canoniques.

Notons que l'ajustement du moine change en fonction des circonstances et que ces changements ont varié d'un *nikaya* à l'autre. Il existe plusieurs tenues appropriées aux différentes activités de la journée: 1) la tenue légère, pour le travail ou la détente; 2) la tenue d'intérieur, pour résider dans l'enceinte du monastère; 3) la tenue solennelle, pour les *sanghakamma*; 4) la tenue de sortie, pour se déplacer dans les lieux habités. Un important critère de distinction fut tout particulièrement la tenue de sortie. Le Patimokkha énonce à ce propos: *supatichanno antaraghare gamissamiti sikkha karaniya* "il covient de bien s'envelopper *(supaticchanna)* lorsqu'on se déplace dans un lieu d'habitation" (Vin IV 185). Les moines ont diversement interprété l'expression *supaticchanna* "bien s'envelopper".

a) Les *nikaya* mahaviharavasin.

Buddhaghosa en a donné une définition: ***supaticchannena ti na sisam parutena atha kho gandhikam patimuñcitva ubhato anuvatantena givam paticchadetva ubho kanne samam katva patisamharitva yava manibandhana paticchadetva antaraghare gantabbam*** (Sp 890,22-26), «bien s'envelopper: ne pas se couvrir la tête; en fait, mettre le bouton, passer autour de la nuque les deux bouts de l'*anuvat* (= la bordure), disposer les deux coins de façon égale, les ramener ensemble, s'envelopper jusqu'au poignet; se déplacer ainsi dans un lieu d'habitation. C'est une description succincte mais précise des opérations d'habillement pour se couvrir les deux épaules. Les bords verticaux du *civara* sont ramenés ensemble de façcon à former un rouleau ou une queue plate maintenu autour du bras. L'ajustement des moines du Mahavihara au V^e^ siècle était donc droit et roulé et n'a pas bougé depuis (Fig. 1). Il est dit "écarté" (t. *hvèk*) parce qu'il permet à la main droite de sortir par devant.

Fig. 1

b) Les *nikaya* non-mahaviharavasin

Cet ajustement n'est pas celui de la Péninsule. Les *nikaya* non-mahaviharavasin sont partagés en deux courants. Ceux qui s'étendent sur le Cambodge et le Siam non-septentrional sont des Ubhayamsa (= deux côtés), c'est-à-dire des partisans d'un l'ajustement droit (comme le Mahavihara), mais d'un type spécial. Ceux des pays du Nord sont des Ekamsika (= un côté), c'est-à-dire des partisans d'un ajustement biais.

L'ajustement droit est dit "pincé" (k.*tpiet*, t. *hnip*) parce qu'il est maintenu sous l'aiselle par la pression du bras (Fig.2). La main droite doit relever le vêtement pour sortir par dessous.

L'ajustement biais est identique à la tenue solennelle. L'épaule et le bras droits sont découverts et le manteau est maintenu sur l'épaule par une ceinture de

poitrine (Fig.3). L'ajustement biais peut être complété d'une cape et d'un bonnet (Fig.4). Le port de la cape n'est pas à proprement parler une tenue réglementaire, mais une variante de l'ajustement biais. En saison froide, le moine peut utiliser à cet effect une pièce spéciale d'étoffe double ou molletonnée.

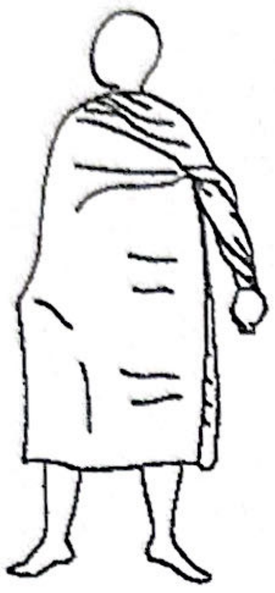


Fig. 2

Fig.3

Fig.4

4. La composition du constume

Dans le canon, il est indiqué que la tenue du *bhikkhu*[2] devait compter trois pièces *(ticivara)*: l'*antaravasaka* (le vêtement de dessous ou "jupe"), l'uttarasanga (le vêtement de dessus ou "robe") et la sanghati (le "manteau") (Vin I 289,1-3;289,36-290,1;etc.). La jupe était maintenue à la taille par une ceinture (*kayabandhana*, Vin II 136), la robe ajustée par un bouton (*gantika*, Vin II 136) et le manteau avait une double épaisseur *(diguna)* pour protéger du froid (Vin I 288). Ce sont aussi parfois six pièces de vêtement *(chacivara)* qui sont mentionnées dans les textes (Mhv 33. 26;34.7; 34.84;36.110,131; vin III:210,213,255; Vin IV:61, 120, 122,etc.). Ces six pièces sont la jupe, la robe, le manteau, le châle biais au gilet (*ansuka*, du p. *amsavattaka*, ou sankaksika), la ceinture de taille, le tapis de prière (nisidana) (RBK II: 241).

[2] Rien n'y est dit sur celle du samanera et je laisse ici cette importante question de côté. Voir Les traditions d'ajustement en Asie du Sud-Est et à Ceylan.

a) Les *nikaya* mahaviharavasin.

Ils sont restés fidèles aux indications du canon et des commentaires classiques. Aujourd'hui, les pièces du vêtement sont toujours au nombre de six: la jupe, la robe, le manteau, la ceinture de taille, le châle biais, le tapis de prière.

b) Les *nikaya* non-mahaviharavasin.

En revanche, les textes en écriture yuon (Lanna), en écriture khmère et en écriture birmane donnent une description différente des pièces du costume. Celles-ci sont au nombre de sept: la jupe, la robe, le manteau, le châle biais, la ceinture de poitrine (k. *vatth bandh drun*, t. *vatth ak*, p. *urubandana*), l'étole. Le costume est caractérisé par l'usage d'une ceinture de poitrine supplémentaire.

5. La confection du costume

L'habit fut tout d'abord constitué de chiffons ou de simples pièces de tissu, non-coupées *(acchinnaka)*, comparables à celles que portaient les laïcs (Vin I 280). Mais un jour, le Bouddha quitta Rajagaha où il séjournait et se rendit à Dakkhinagiri. Il observa en chemin les lignes orthogonales des diguettes émergeant dans les rizières. Il invita alors Ananda à appliquer cette division en parcelles à la confection des pièces du vêtement. Celles-ci durent être découpées *(chinnaka)* et composées des apiècements suivants: *kusi, addhakusi, mandala, addhamandala, vivatta, anuvivatta, giveyyaka, jangheyyaka, bahanta* (Vin I 287).

a) Les *nikaya* mahaviharavasin.

Buddhaghosa donne une série d'indications concernant les parties constituantes du *civara* (Sp 1127). Elle

doit être un Pañcakhanda, c'est-à-dire composée de cinq panneaux cousus, chacun divisé en deux. Les quatre côtés sont bordés d'une bande sur laquelle, en haut et en bas, est fixé un renfort (Fig.a).

Dans le Dhammayutikanikaya, les *civara* sont aussi des Pañcakhanda et chaque panneau est divisé en deux conformément aux indications de la Sp. Les apiècements sont assemblés par un point de surjet. Leurs désignations (Fig.b) sont toutefois légèrement modifiées.

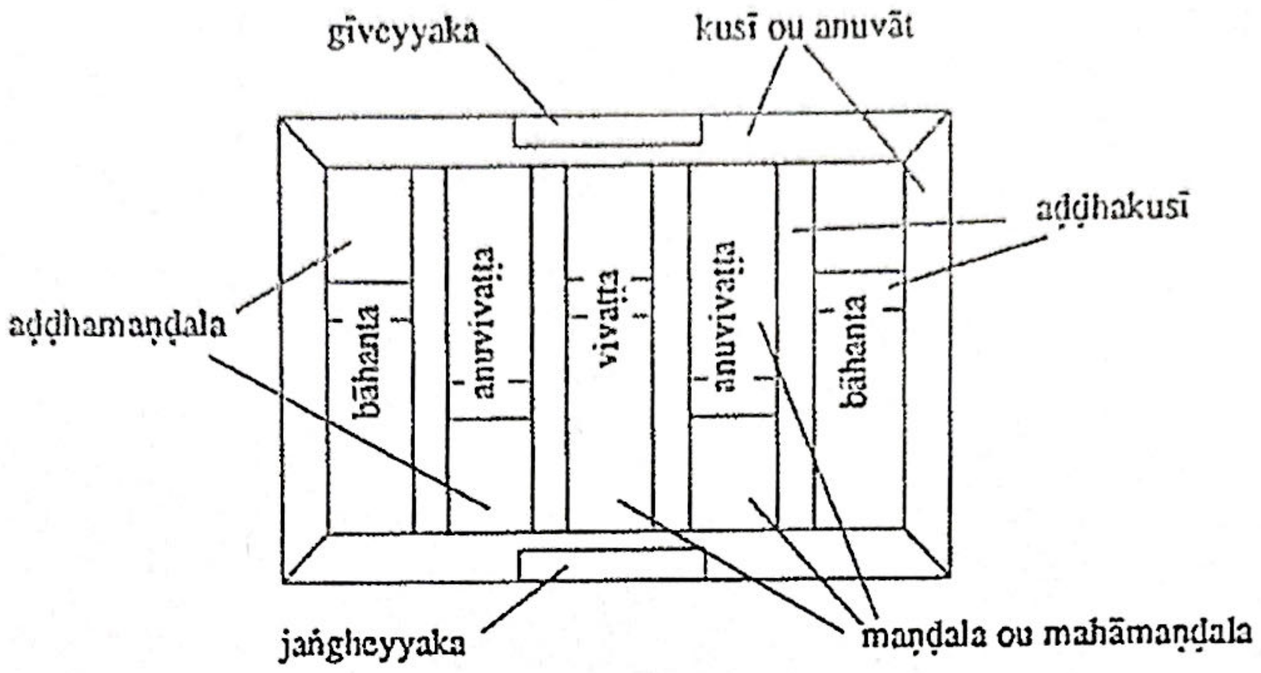


Fig. a

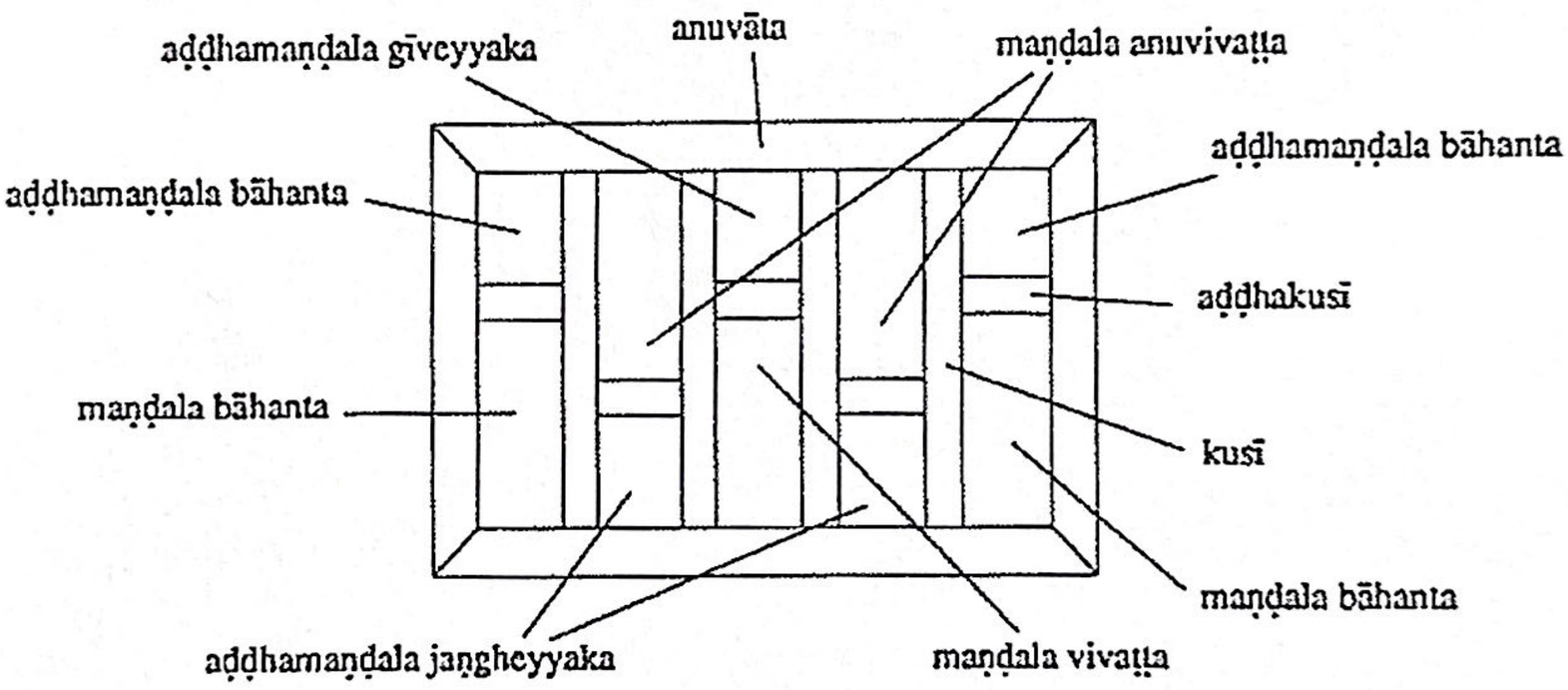


Fig. b

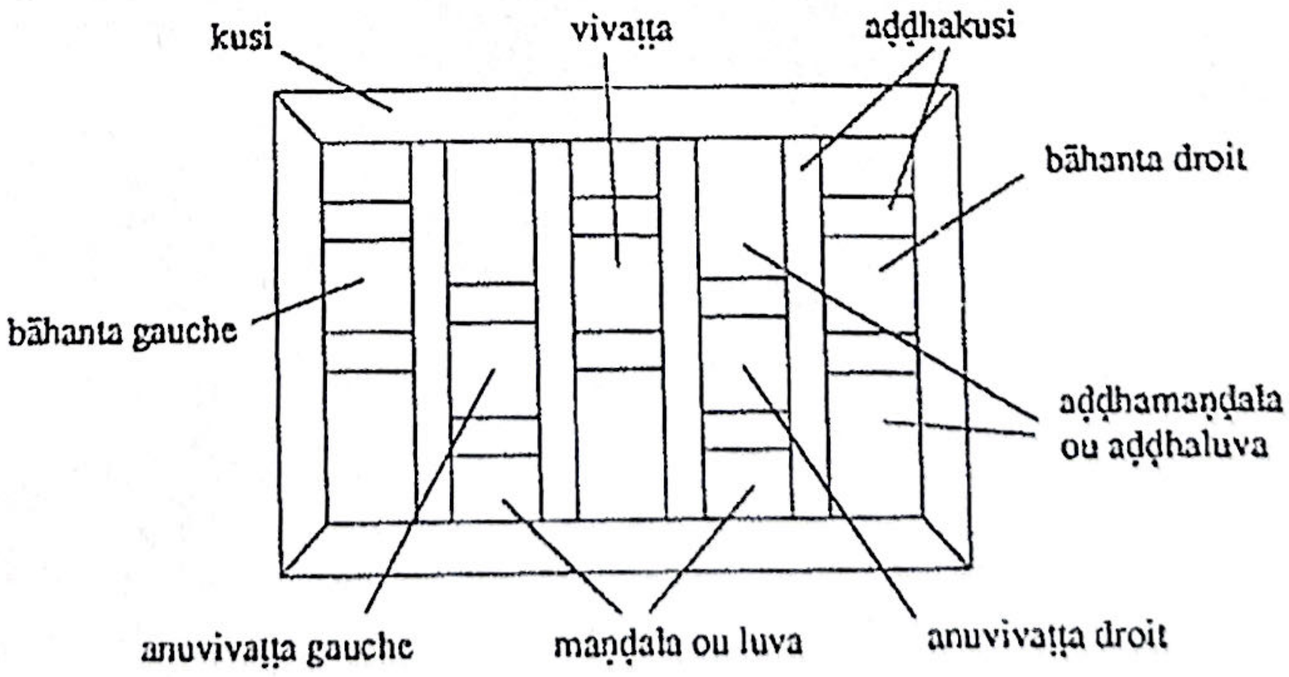


Fig.c

b) Les *nikaya* non-mahaviharavasin.

Les traditions de la Péninsule ont conservé la terminologie du canon mais different sensiblement des règles suivies par le Mahavihara. Chaque panneau est divisé non pas en deux mais en trois. Le petit est appelé *mandala* ou *luva*, le moyen,*vivatta, anuvivatta, bahanta*, le grand, *addhamandala* ou *addhaluva*. L'étoffe est maintenue à l'aide de deux boutons appelés: *giveyyaka* et *janghey-yaka*. Les mots *luva* et *addhaluva* ne sont pas dans le canon et leur origine est obscure (Fig.c). Les apièçements sont assemblés par un point de devant.

Le Theravada non-mahaviharavasin

Si les *nikaya* non-mahaviharavasin n'entrent pas en contradiction avec le canon, ils ne sont pas affiliés non plus aux commentaires de Buddhaghosa ni de ses successeurs. Leur désaccord avec le Mahavihara sur des points d'enseigne-ment qui relèvent de la souche entraîne, comme nous en avons expliqué le principe, une incompatibilité rituelle. Ils ressortissent donc à une autre affiliation.

La rédaction *okasa* fut partagée, avant les réformes du XIX^{e} siècle, par tous les *nikaya* birmans, thaïs et khmers. En fait, la formule elle-même (okasa vandamibhante...) n'était pas exclusive des cérémonies d'ordination: elle était aussi prononcée chaque fois qu'un moine s'adressait au Supérieur du monastère *(= vanta gru)*, pour confesser une faute, partir en voyage, etc. « Chance! Je salue le maître avec respect. Qu'il me pardonne toutes mes fautes. Qu'il accepte le mérite que j'ai obtenu. Qu'il me transmette les mérites qu'il a obtenus. Bravo, bravo! J'accepte . Le candidat la prononçait pour s'adresser à l'ordinant, comme tout religieux, en d'autres circonstances, à son chef. Ces formules de transfert mutuel des mérites sont finalement moins liées à la *pabbajja* qu'aux coutumes correspondantes, d'où leur importance en tant que signe. Le mot pali *okasa*, "oc-casion, chance, permission", pratique-ment inexistant dans les textes canoniques, est du reste typique du fond bouddhique indochinois. En birmanie, il est connu comme le signe des prières d'origine mône. En ce qui concerne la *pabbajja*, il est toujours lié à un double énoncé du refuge.

On apprend, grâce à plusieurs textes en écriture yuon — entre autre la Mulasasana, dans les rédactions de l'école du Vat Padeng (Mls Pdg 1976:13; Mls Pdg 1981:12-13,16-18)—, qui exposent les critiques portées au milieu du XV^{e} siècle par le moine Dhammagambhira, que ce double énoncé a été transmis aux Thaïs par les Môns (RBK IV §§ 44,51). Un siècle plus tôt, en effet, le Vénérable Sumana avait institué à Lampun une nouvelle ordination fondée sur les règles grammaticales et phonétiques du pali, sans toucher au double énoncé que le sangha, issu des traditions mônes d'Haripuñjaya, voulait conserver coûte que coûte pour préserver sa souche (RBK IV §§ 60-63). Dhammagambhira, le fondateur du Vat Padeng, réordonné à Ceylan dans l'obédience du Mahavihara, avait rejeté la validité de l'ordination de l'école du Vat Suandok (= Sumana) à cause de cette double prononciation en particulier.

Le fait que le Mahavihara de Ceylan se soit ensuite trouvé dans l'obligation de l'adopter au XVIII^{e} siècle est une curieuse péripétie de l'histoire (Mhv 100.54-96). L'opération modifia son identité ancienne, faisant prendre du coup une importance accrue à sa lignée d'étude, devenue le seul siège des filiations locales dans l'île. Cette possibilité de transfert sur la lignée d'étude rappelle que le Mahavihara s'est

défini très tôt comme une école d'opinion, plutôt non ritualiste. Dès ses origines, il se distingue, en effet, par un refus de fréquenter les milieux laïques (Mhv 38.95-98) et une vive prédilection pour la science religieuse opposée à la pratique du Dhamma. C'est cette liberté vis-à-vis des rites qui favorisa son implantation en Asie du Sud-Est occupée jusque-là par des écoles de Vinaya, c'est-à-dire fondées sur la légitimité rituelle. Elle caractérise aujourd'hui les mouvements modernes, tous dans son obédience et axés sur la doctrine. On a l'impression que pour s'établir dans la Péninsule le Mahavihara adopta les souches locales avec indifférence et qu'il s'attacha essentiellement à faire connaître ses vues.

En ce qui concerne le costume, on sait qu'un des courants de sculpture typique du Nord est justement connu pour ses productions figurant le Bouddha avec une ceinture de poitrine. La source de ce courant seraient les anciennes images centrales du Vat Pra Yun. Le moine Sumana en aurait lui même fait construire trois au XIV^{e} siècle, sur un modèle érigé au siècle précédent par le roi môn Dhammikaraja (Bizot 1984a). Mais la ceinture de poitrine ne fut pas une particularité du clergé d"Haripuñjaya. Elle existait en Birmanie avant de disparaître à la fin du XVIII^{e} siècle. Plusieurs documents de l'époque d'Ava (XV^{e}-XVI^{e} siècles) attestent qu'une ceinture nommée Yancañ, Yanphwai ou, en pali, urabandhana, destinée à maintenir le manteau sur l'épaule, faisait partie des choses que l'on pouvait offrir au moine; elle consistait en une bande de tissu devant mesurer deux coudées courtes de long et huit paumes de large (San Htun 1961 : 484). La Sasanavamsa rapporte également qu'en 1784, le Vénérable Atula, Précepteur d'Alaungpaya (1752-1760), soutenait que le moine qui se prépare à entrer dans un village doit arranger sa robe sur une seule épaule et fixer l'habit avec une ceinture de poitrine (Paññasami 1861:138). Il avançait à l'appui de cette tradition l'autorité d'un texte intitullé Culaganthipada (Paññasami 1861:139). Ce texte n'a pas été retrouvé, ni en Birmanie, ni en Thaïlande, mais un de ses commentaires, le Vinayasamuha[3], atteste que l'usage d'une ceinture de poitrine y est effectivement décrit. La même coutume fut en usage jusqu'en 1975 au Cambodge et reste en vigueur dans les Sipsong Panna et en pays Shan.

Ces deux courants d'ajustement, l'ajustement biais et l'ajustement pincé, sont donc caractérisés par une ceinture de poitrine et des apièçements spéciaux. Il est intéressant d'observer que l'ajustement pincé reste particulier aux Khmers et aux Thaïs non-septentroionaux, mais que l'ajustement biais n'est permis que dans le Nord. Cela recoupe la répartition des écritures pour noter le pali: le yuon au Nord, le mul ou Khàm au Centre et à l'Est. Le sangha d'Ayuthya était plus proche du Cambodge que du Lanna.

En enseignant une *pabbajja* avec un double énoncé du refuge et le port d'une ceinture de poitrine, la communauté des *nikaya* opposés aux réformes du Mahavihara — cette communauté reçut du roi Mongkut le nom de Mahanikaya au début du XIX^{e} siècle — se présente globalement comme le continuateur légitime et le dépositaire des traditions fixées en thaïlande au milieu du XIV^{e} siècle par Sumana. La réforme de Sumana s'étendit bien au delà des provinces siamoises du Nord et toucha aussi les monastères de la Plaine centrale, des Etats-shan, du Laos et des Sipsong Panna. Elle

[3] ICI4, Institut de Civilisation Indienne, Paris.

ne fut introduite cependant, ni à Angkor, ni à Pagan. Pour expliquer la généralisation des mêmes usages, il faut remonter bien avant Sumana, au temps où ces traditions durent exister d'un bout à l'autre de la péninsule (concurremment ou non à d'autres usages, c'est-à-dire, quand le Theravada était môn, à côté des grands centres brâhmaniques et mahayaniques de l'époque. La similitude des traditions bouddhiques dans toutes les communautés s'explique par le partage des mêmes sources. Cela dit, tout prête à croire que les institutions du Siam jouèrent ensuite un rôle prépondérant dans leur conservation.

Dans l'état actuel des connaissances, on peut raisonnablement conclure que le bouddhisme du Lanna se greffa normalement sur le fond des traditions de celui que les Môns enseignaient encore au début du second millénaire. Les Birmans, les Thaïs du Centre et les Khmers puisèrent pareillement le leur aux mêmes sources, et plus exactement aux autres foyers régionaux du Theravada môn. Nous avons vu que leurs manuels de pratiques bouddhiques étaient tous rédigés en langue vernaculaire, anonymes et sans date. Cela s'explique sans doute par le fait qu'ils ne furent pas composés par des moines thaïs ou khmers, mais traduits d'originaux anciens en môns.

Convient-il de rattacher ce Theravada aux *nikaya* non-mahaviharavasin de Ceylan, l'Abhayagirivihara et le Jetavanavihara? On sait qu'en dépit de la reconnaissance du même canon pali, leurs adeptes s'opposèrent pendant plus de mille ans au Mahavihara, avant de disparaître complétement sous la réforme de Parakramabahu I^{er} en 1165 (Bechert 1955-57). Si l'on ne sait rien du Jetavana, les rares textes de l'Abhayagiri qui ont été conservés, comme le Vimuttimagga d'Upatissa et le Saddhammopayana d'Ananda, montrent que son enseignement ne présentait pas de différence fondamentale, en dehors de quelques points spéciaux (Bapat 1937, Saddhatissa 1965). J'ai attiré l'attention sur l'existence probable d'un de ces points dans les manuels de pratique bouddhique du Cambodge: la liste du nom des vers présents dans le corps humain, qui renvoie au Vimuttimagga (RBK I:108-110, 135-138). L'audience de cet ouvrage ne fut pas limité aux frontières cinghalaises. Il fut la référence dans l'Inde du Nord pour décrire au XII^{e} siècle la doctrine du Theravada (Skilling 1987). Sa présence également chez les bouddhistes d'Asie sud-orientale n'est donc pas impossible (Bechert 1988). On sait d'ailleurs qu'un monastère du Centre de Java fut dédié au IX^{e} siècle à des moines de l'Abhayagirivihara (De Casparis 1961: 242).

Un autre indice réside peut-être encore dans le fait que, curieusement, tous les moines (sauf ceux des *nikaya* réformés) sont dans la Péninsule des *pansukulika*, c'est-à-dire vêtus de tissus de rebut (= *pansukula*). Le rituel d'appropriation de ces *pansukula* les fait successivement mourir (le vêtement est un linceul) et renaître (le vêtement est une matrice) (RBK III:68-74). Cette conception est associée à une herméneutique de l'habit pourvu des marques de l'inconditionné: les trois *civara* sont comparés aux trois Corbeilles (= Tripitaka) et les particularités de leur confection (doublures, coutures, apiècements) aux caractères de l'Arahant. Une telle tradition pourrait avoir sa source dans une des plus vieilles hérésies cingalaises, celles des Pansukulika précisément (RBK III:85-91). Malheureusement, rien n'a été conservé sur cette école qui a été liée à l'Abhayagirivihara avant de s'en séparer en 877 et de disparaître au XI^{e} siècle).

Que le Theravada des Môns ait été affilié aux *nikaya* non-mahaviharavasin de Ceylan n'est donc pas impossible. Bien entendu, cela suppose une chose: que l'Abhayagiri et le Jetavana n'aient pas été des sub-*nikaya* du Mahavihara dans le sens que nous avons défini, c'est-à-dire qu'ils n'aient pas eu la même souche, et donc qu'ils aient rejeté son ordination et refusé d'opérer les *sanghakamma* avec lui. S'il devait un jour s'avérer au contraire qu'ils se sont seulement opposés à lui sur des questions de doctrine, les origines du bouddhisme môn devraient évidemment être cherchées ailleurs qu'à Ceylan.

Enfin, on ne doit pas perdre de vue que la particularité fondamentale des *nikaya* non-mahaviharavasin fut d'être sensibles et ouverts à leur milieu. Aussi, nous n'avons pas à chercher dans ceux de la Péninsule à tout prix les dispositions qui caractérisèrent ceux de Ceylan. Par définition, on doit s'attendre à y trouver plutôt la marque des cultes indigènes d'Asie sud-orientale, indiens et pré-bouddhiques (Bizot 1984 b:133-138). En ce sens, une attention particulière doit être portée à la généralisation de thèmes spéciaux, ceux notamment ordonnés autour d'une nouvelle naissance.

Ouvrages cités
(Les abréviations renvoient au CPD:pour la translittération, cf. RBK IV:124-127)

Bapat 1937 — P. V. B., Vimuttimagga and Visuddhimagga, A Comparative Study, Poona 1937.

Bechert 1955-1957 — H. B., "Zur Geschichte des buddhistischen Sekten in Indien und Ceylon", *La Nouvelle Clio*, 7-9 (1955-57).

Bechert 1988 — H. B., "The Nikaya of Mediaeval Sri Lanka and the Unification of the Sangha by Parakramabahu I", Contribution to Prof. A. D. Warder Felicitation Volume, Göttingen 1988.

Bizot 1984a — F. B., "The Buddha of Vat Phra Yun", *Religion and Beliefs*, International Conference on Thai Studies, IV, Bangkok 1984.

Bizot 1984b — F. B., "Une représentation inattendue du figuier à cinq branches", *Le Cambodge*, ASEMI, tome II, Paris 1984.

Bizot 1988 — F. B., "Le Theravada de l'Asie sud-orientale", *Encyclopédie philosophique*, tome I, Presses Univesitaires de France, Paris 1988.

De Casparis 1961 — J. G. de C., "New evidence on cultual relations between Java and Ceylon in ancient times", *Artibus Asiae*, XXIV, 1961.

La vallée Poussin 1930 — L. de La V. P., "Notes bouddhiques XVIII: Opinions sur les relations des deux véhicules au point de vue du Vinaya", *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences politiques*, Académie royale de Belgique, 5e série, vol. 16(193).

Mls Pdg 1976 — (Mulasasana du Vat Padeng), Sommai Premchit, *Tamnan Mulasasana*, Transliteration Serie IX. Department of Sociology and Anthropology, Chiang Mai University 1976.

Mls Pdg 1981 — (Mulasasana du Vat Padeng), Sao Saimöng Mangrai, *The Padaeng Chronicle and the Jengtung State Chronicle Translated*, Michigan Papers on South and Southeast Asian n°19, USA 1981.

Paññasami 1861 — *The History of the Buddha's Religion (Sasanavamsa)*, Transl. by B.C. Law, London 1952.

RBKI — F. Bizot, *Le Figuier à cinq branches*, Recherches sur le bouddhisme khmer I, PEFEO, Paris 1976.

RBK III	F. Bizot, *Le don de soi-même*, Recherches sur le bouddhisme khmer III, PEFEO, Paris 1981.
RBKIV	F. Bizot, *Les traditions de la* pabbajja en Asie du Sud-Est, Recherches sur le bouddhisme khmer IV, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Göttingen 1988.
RBKV	F. Bizot, *Les traditions d'ajustement du Theravada en Asie du Sud-Est et à Ceylan*, Recherches sur le bouddhisme khmer V, Publication de l'Ecole Française d'Ext.-Orient (sous presse).
Saddhatissa 1965	H.S., *Upasakajanalankara* (by Ananda), A Critical Edition and Study, London 1965.
San Htun 1961	*Kawilakkhana*, Mandalay 1961.
Skilling 1987	P. S., "The Samskrtasamskrtaviniscaya of Dasabalasrimitra", *Buddhist Studies Review*, 4, N°1, London 1987.